43e Année

N° 220

ÉTUDES TRADITIONNELLES

AVRIL 1938



RÉDACTION ET ADMINISTRATION

CHACORNAC FRÈRES

11, Quai Saint-Michel, 11

PARIS (Ve)

tiques continueraient à se développer pendant quelque temps encore ; cela est tellement vrai que, au moment où nous en sommes, la notion même de la « matière » semble être en train de s'évanouir. Seulement, le malheur est que, la « descente » cyclique n'étant pas encore achevée, les « fissures » dont il s'agit ne peuvent guère se produire que par le bas ; autrement dit, ce qui « interfère » par là avec le monde sensible n'est rien d'autre que le psychisme inférieur, dans ce qu'il a de plus destructif et de plus dissolvant ; dès lors, il n'est pas difficile de comprendre que tout ce qui tend à favoriser et à étendre ces « interférences » ne correspond, consciemment ou inconsciemment, qu'à une nouvelle phase de la déviation dont le matérialisme représentait un stade moins « avancé », quelles que puissent être les apparences. La dérisoire sécurité de la « vie ordinaire » est fortement menacée, certes, et l'on verra sans doute de plus en plus clairement qu'elle n'était qu'une illusion ; mais y a-t-il vraiment lieu de s'en féliciter, si ce n'est que pour tomber dans une autre illusion pire encore que celle-là, celle d'une « spiritualité à rebours » dont les divers mouvements « néo-spiritualistes » que nous avons vus naître et se développer jusqu'ici ne sont encore que de bien faibles et médiocres précurseurs ?

RENÉ GUÉNON.

DU SACRIFICE

I.

La théorie du sacrifice est inséparable de celle de la manifestation elle-même, au sens ontologique ou cosmologique de ce terme ; il est donc nécessaire, pour bien situer la question, de considérer avant tout cette manifestation en tant que telle, c'est-à-dire le processus de manifestation même. Nous pouvons choisir, comme exemple de ce processus, une de ses modalités particulières, à savoir la manifestation du son, qui est primordiale dans l'ordre des perceptions sensibles, et nous verrons alors de quelle façon il retrace symboliquement, au même titre que toute autre modalité, le processus en question : en effet, pour pouvoir s'étendre dans la durée, le son doit passer en quelque sorte par une série de vibrations, ou, en d'autres termes, le son ne peut se manifester que moyennant des sortes d'arrêts ou de vides, qui le prolongent en quelque manière ; et on voit apparaître ici très nettement la loi de compensation inhérente à toute manifestation. Lorsqu'on considère ces arrêts ou ces vides comme des « sacrifices » par rapport à la manifestation dont ils constituent pourtant un élément indispensable, on doit comprendre immédiatement de quelle façon le sacrifice fait partie intégrante de la manifestation, et quel rôle il est appelé à jouer lorsqu'on l'entend au sens propre du terme, c'est-à-dire en appliquant l'idée qu'il exprime à l'ordre humain, individuel ou social. Mais pour en revenir à notre exemple du son, nous ajouterons encore que, si on voulait faire abstraction de ce « vide » dont l'application à l'ordre humain est le sacrifice, la manifestation devrait se réduire

à une sorte d'explosion instantanée qui centraliserait en elle-même toute la puissance ou, si l'on veut, toute la vitalité du son, puissance qui, dans les conditions normales, s'affirme précisément par la force et la durée du son. Le son manifesté dans la durée peut donc être considéré, par rapport au son instantané dont nous venons de supposer provisoirement la possibilité, comme la réfraction brisée de ce son ; et, de même, toute manifestation quelle qu'elle soit, implique une telle réfraction d'un prototype conçu en mode « instantané ». On ne peut cependant pas dire qu'une manifestation « instantanée » ou « centrale » soit sous tous les rapports une impossibilité ; elle est plutôt une possibilité relative dans le cadre de son impossibilité, s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire qu'elle se réalise à titre symbolique à l'intérieur de la manifestation normale, et alors elle revêt un aspect soit maléfique, soit bénéfique ; mais cette question est trop complexe pour que nous puissions nous y arrêter davantage, et nous nous bornerons à citer comme exemples respectifs celui du cataclysme et celui du miracle.

2.

En appliquant cette théorie à la manifestation universelle elle-même, nous dirons que le « milieu » de réalisation de celle-ci est l'Existence, et que sa « vibration » est l'enchaînement cyclique auquel toutes les modalités de la manifestation universelle sont soumises ; mais on pourrait aussi considérer la différenciation inhérente à l'Univers manifesté comme son mode « vibratoire » de réalisation. Le principe de cette manifestation est alors l'Etre qui reste en dehors de l'Existence ; et, d'une façon analogue, le principe du son ou de toute autre perception sensible reste en dehors de son milieu de réalisation ou de réfraction, c'est-à-dire du temps et de l'espace.

Nous avons décrit tout à l'heure la vibration comme impliquant des arrêts ou des vides qui se suivent dans un rythme continu ; il convient cependant de préciser que ces arrêts ou vides ne sont tels que par rapport aux phases positives de la vibration, de même que, dans la vie d'un être terrestre, les sommeils ne sont des arrêts que par rapport à l'état de veille, et de même que, dans un cycle d'existence individuelle, les morts ne sont des arrêts que par rapport aux vies ; il n'y a, en effet, aucune solution de continuité dans une « vibration », ou plutôt la solution de continuité que l'on y observe n'est qu'apparente et très relative, comme le prouve du reste, la parfaite homogénéité du « rythme ». Ceci apparaît très visiblement lorsqu'on représente la vibration par une sinusoïde : celle-ci peut être considérée comme divisée en deux parties par son axe horizontal ; la partie supérieure et la partie inférieure représenteraient alors respectivement les deux phases positive et négative de la vibration. La phase positive formée, dans une perception sensible, par la série des moments de perception, se laisserait définir, dans un sens universel, comme l'affirmation symbolique du non-manifesté principiel, donc comme manifestation ; la phase négative, constituée par ce que nous avons appelé les « arrêts » ou « vides », représenterait la récapitulation symbolique de l'état de non-manifestation ; quant à la ligne qui sépare les deux phases vibratoires, on pourrait la considérer comme la limite d'inversion entre le non-manifesté et le manifesté.

Lorsqu'on transpose cette image en mode cosmique, on arrive à la conception de ce que les Hindous appellent les « jours » et les « nuits » de Brahma, c'est-à-dire l'alternance cyclique concernant la manifestation universelle, alternance qui permet d'ailleurs la conception de la Création. C'est à ce seul point de vue qu'il y a vraiment solution de continuité, puisque c'est dans cette « vibration » cosmique seule que la manifestation est effectivement dissoute ou plutôt réintégrée dans le non-manifesté, bien que, dans le sens le plus profond, on doive envisager, ici également, une sorte de conti-

nuité. Par contre, à mesure que les reflets symboliques de cette vibration universelle deviennent relatifs, la continuité des phases vibratoires devient d'autant plus manifestée : dans le monde sensible ou corporel, il n'y a plus de véritables ruptures entre ces phases ; ainsi, l'état de veille et celui de sommeil sont toujours liés et unifiés par la vie qui ne cesse pas, de même que, dans un ordre beaucoup moins restreint, les cycles individuels ou les « vies » d'un même être sont toujours liés par l'individualité de cet être.

Cette loi comporte cependant une compensation en sens inverse : s'il est vrai que la discontinuité entre les phases vibratoires se trouve amoindrie dans les différents ordres relatifs, par le fait que la vibration elle-même ne se produit que dans un domaine très restreint et qu'il ne saurait donc y avoir de différences aussi rigoureuses que celles qui, dans les ordres supérieurs, se produisent en raison de l'infinité du Principe divin ou de la Toute-Possibilité universelle, il n'en est pas moins vrai que cette continuité quasi « substantielle » est compensée par une plus grande discontinuité dans la vibration comme telle, qui peut alors se réaliser d'une façon beaucoup moins rigoureuse que dans les ordres plus généraux ou les ordres universels : ainsi, pour reprendre l'exemple du sommeil, celui-ci ne diffère que très relativement de la veille, puisque l'individu continue à vivre dans les deux états ; par contre, l'individu peut dans une certaine mesure se dispenser de dormir ou de veiller, ce qui constitue des exceptions impossibles dans un ordre aussi général que celui de la perception sensible ou simplement de l'existence physique, et à plus forte raison dans les ordres universels, où aucune exception ne saurait intervenir. Mais d'autre part, si dans l'Universel les phases vibratoires se suivent rigoureusement, c'est-à-dire si l'enchaînement cyclique ne souffre aucune lacune, ces phases ou cycles eux-mêmes sont d'autant plus différents les uns des autres, et cela parce que la résorption ou réintégration du manifesté dans le non-manifesté, au lieu d'être simplement symbolique, est ici effective, comme

nous l'avons dit plus haut ; alors que, s'il n'y a guère de différence entre un sommeil et un autre, c'est précisément parce qu'il n'y a pas de véritable solution de continuité.

Dans un ordre aussi relatif que l'est celui de la vie terrestre, celle-ci considérée uniquement par rapport à l'individu qui la subit et non pas dans sa structure intime, la loi universelle du processus de manifestation n'a pas à se réaliser ou à se symboliser avec une rigueur absolue, puisque l'ordre de la volonté individuelle est à l'extrême opposé, en un certain sens, de celui de la volonté divine, c'est-à-dire de la détermination principielle ou universelle. S'il en est ainsi, c'est que les ordres qui paraissent relativement les plus éloignés de l'immutabilité principielle, sont par là même des miroirs du Principe divin, et cela en vertu du rapport d'inversion qui joue entre Principe et manifestation ; et la volonté individuelle étant, dans son essence positive et dans sa réalité, un reflet de la Liberté divine, elle peut contredire apparemment la loi naturelle, et réaliser les exceptions dont nous parlions plus haut. On peut donc dire d'un même individu que, bien qu'il soit soumis d'une manière absolue à la loi de manifestation vibratoire sous le seul rapport de sa manifestation comme telle, il n'y est que relativement soumis sous le rapport de sa vie volontaire, fondé sur ce que l'on peut appeler la « volonté libre ». Sous le premier rapport, l'homme, comme tout être ou toute chose, est, pour parler en langage islamique, naturellement *muslim* (« soumis » ou « résigné »), c'est-à-dire conforme aux principes universels ou, en d'autres termes, à la Volonté divine ; mais sous le second rapport, celui de la liberté relative de l'homme, celui-ci peut ne pas être *muslim*, et alors il est soit *mushrik* (« associateur ») lorsqu'il se considère comme tout aussi réel que la Volonté divine, soit *kâfir* (« infidèle » ou « négateur ») lorsqu'il se considère comme seul réel et comme seule raison suffisante de ses actes. Ces deux attributs négatifs de *mushrik* et de *kâfir* concernent d'ailleurs dans une certaine mesure tout homme et même tout être, sans que cela implique, assu-

rément, que l'être soit nécessairement caractérisé par ces déterminations ; le *shirk* (« association ») et le *kufr* (« négation ») correspondent au *tamas* (« ignorance » ou « obscurité ») de la doctrine hindoue, le *tawhîd* (« union » ou « unification ») correspondant alors au *sattva* (« bonté » ou « conformité ») et le *rajas* (« passion ») de cette même doctrine étant impliqué soit dans le *tawhîd,* soit dans le *shirk* ou le *kufr* ; ces deux tendances sont, comme les « attributs » ou *gunas* des Hindous, des qualités inhérentes à la substance primordiale elle-même dont procède toute manifestation.

On voit donc que l'homme, en tant qu'il participe par sa liberté individuelle à la Liberté divine, représente pour l'être terrestre tout entier, être qui comporte tous les règnes de la nature, le lieu central où se réalise la possibilité d'une telle participation, relativement directe, à la Liberté ou Indétermination divines, et cela explique d'ailleurs le « droit » qu'a l'homme sur les règnes de la nature, « droit » qui entre notamment aussi en vigueur dans le sacrifice. La vie volontaire de l'homme est, par conséquent, une manifestation qui, du point de vue humain, n'est pas réglementée spontanément ou pour ainsi dire « automatiquement », comme c'est le cas pour toute manifestation simplement « passive » ou « physique » ; il appartient à l'homme de conformer sa propre manifestation, donc sa vie, à la Norme universelle et divine ; et c'est là qu'intervient pour lui la Tradition, et plus particulièrement cet élément, central à un certain égard, que nous désignons par le terme de « sacrifice ».

On peut considérer la Tradition elle-même comme une sorte de « sacrifice » par rapport à la vie strictement profane qui, elle, ne fait intervenir par elle-même aucun élément supra-individuel ; en effet, tout rite constitue un arrêt du flux de cette vie, et une sorte de mort par rapport à celle-ci. Cela est visible d'une façon particulièrement nette dans le rituel islamique ; la prière répétée cinq fois par jour constitue en effet un sacrifice au point de vue de la vie purement terrestre et mondaine, puisque la prière est une sorte de mort pour ce monde, précisément parce qu'elle fait intervenir un élément supra-individuel qui dépasse la vie et la contredit dans un certain sens. Ceci dit, nous en viendrons au sacrifice au sens propre et immédiat du terme.

3.

Ce que nous avons dit de la manifestation et de sa réalisation en mode « vibratoire » nous permet d'entrevoir la portée du sacrifice dans l'acception habituelle du mot ; ce sacrifice concerne la manifestation de la vie terrestre, du moins d'une façon immédiate, car il ne saurait exclure les significations supérieures qu'il comporte nécessairement, et alors il concerne, par transposition symbolique, la manifestation universelle toute entière dont la vie terrestre, étant un microcosme, est évidemment un symbole. Le sacrifice sanglant constitue donc une sorte de réminiscence du Principe transcendant qui est au delà de la vie et qui est la Cause positive et divine de celle-ci, ou encore une sorte de référence au Non-manifesté dont découle ontologiquement toute manifestation. La vie étant un « don » fait par la Cause universelle qui, à cet égard, est considérée comme « Créateur », ceux qui bénéficient de ce don doivent, afin de le spiritualiser (1) en se référant à sa qualité symbolique, et afin de le rendre par là-même plus prospère et plus durable (2), rendre au Créateur ou au Donateur une partie de Son Don, donc de la vie, ce qui constitue alors une affirmation spirituelle identique à celle contenue dans le témoignage de foi islamique : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » (*lâ ilaha illâ Llâh*), ou bien, dans l'application qui convient ici plus particulièrement : « Il n'y a pas de vie, si ce n'est La Vie », au sens transposé et absolu dont ce terme peut être susceptible.

1 C'est-à-dire afin d'en faire un support secondaire et indirect de la réalisation spirituelle.

2 Que l'on se rappelle, à cet égard, la taille des arbres et des buissons procédé qui fournit une illustration fort instructive à la théorie du sacrifice.

Cette affirmation ou cet hommage exprimé par le sacrifice se retrouve d'ailleurs sous les formes les plus diverses, soit sanglantes, soit non-sanglantes : ainsi, les anciens Grecs versaient quelques gouttes du vin qu'ils allaient boire ; beaucoup de peuples, les Hindous par exemple, ne mangent qu'après avoir offert une part aux divinités, de sorte qu'ils ne se nourrissent au fond que de restes sacrificiels ; et si les Musulmans et les Juifs versent tout le sang de la viande qu'ils consomment, la même intention y joue le rôle principal. Nous ajouterons encore un exemple d'un ordre différent : les guerriers de certaines tribus de l'Amérique du Nord sacrifiaient, au moment de leur initiation guerrière, un doigt au « Grand-Esprit » ; il est à retenir que les doigts sont sous un certain rapport ce qu'il y a de plus précieux pour le guerrier, homme d'action, et que c'est précisément pour cela qu'on opère le sacrifice sur eux. D'autre part, le fait que l'on possède dix doigts et que l'on en sacrifie un, c'est-à-dire un dixième de ce qui représente notre activité, est fort significatif, d'abord parce que le nombre dix est celui du cycle accompli ou entièrement réalisé, et ensuite à cause de l'analogie qui existe entre le sacrifice dont nous venons de parler et la *zakkât* musulmane, qui est l'aumône ordonnée par la législation sacrée, et qui consiste précisément en un dixième. On dit alors que, afin de conserver et d'augmenter les biens, on empêche le cycle de prospérité de se fermer, et cela en sacrifiant le dixième, c'est-à-dire la partie qui constituerait précisément l'achèvement et la fin du cycle. Le mot *zakkât*, lui, a le double sens de « purification » et de « croissance », termes dont le rapport étroit apparaît très nettement dans l'exemple de la taille des plantes. Le mot *zakkât* vient étymologiquement du verbe *zakâ*, qui veut dire « prospérer » ou « purifier », ou encore, dans une autre acception, « lever » ou « payer » la contribution sacrée, ou encore « augmenter ». Rappelons aussi, dans cet ordre d'idées, l'expression arabe *dîn*, qui signifie non seulement « Tradition » (1), selon l'acception la plus courante, mais aussi « Jugement » et, avec une voyellisation un peu différente qui fait que le mot se prononce alors *dayn*, « dette » ; ici encore, les sens respectifs du mot se tiennent, la Tradition étant considérée comme la dette de l'homme vis-à-vis du « Donateur » (*el-Zahhâb*) ou du « Créateur » (*el-Khâliq*) ; et le « Jour du Jugement » (*yawmi ed-Dîn*) dont il est question dans la *Fâtihah*, « jour » dont Allâh est appelé le « Roi » (*mâlik*), n'est autre que le jour du « paiement de la dette » de l'individu envers sa Cause universelle qui est la raison suffisante de tout être individuel.

1. Cf. notre article *Ed-Dîn* dans les *Etudes traditionnelles*, n° 192.

Pour en revenir au sacrifice sanglant qui se rapporte, nous l'avons vu, plus particulièrement à la vie, il n'y a évidemment rien d'arbitraire dans le fait que ce soit le sang qui est versé au Principe Créateur ou Donateur, puisque le sang, on le sait, est à juste titre considéré comme le véhicule le plus immédiat de la vie, ce qui est rendu manifeste par sa circulation d'une part et par sa chaleur d'autre part ; c'est en lui aussi que les éléments psychiques entrent en connexion avec la modalité corporelle, et c'est là une des raisons pour lesquelles, dans certaines traditions, sa consommation est interdite. Il y a, dans le sacrifice lui-même, quelque chose d'analogue à une saignée ; au corps du patient correspond alors la collectivité humaine qui donne de son sang, soit en versant celui de quelques membres mêmes de cette collectivité, soit en leur substituant des animaux. Nous touchons ici une question fort importante, celle de la différence entre le sacrifice humain et le sacrifice animal ; en effet, lorsqu'on se place au point de vue des considérations précédentes, de ce qu'elles affirment implicitement, on doit conclure que, pour une collectivité humaine, ce sont des êtres humains qui doivent constituer le paiement du « dixième ».

Ceci est vrai pour une société où des conditions cycliques n'ont pas encore nécessité une réadaptation du sacrifice sanglant, c'est-à-dire un transfert, en ce qui concerne la victime, de l'homme à l'animal ; par contre, une société qui, en raison de certaines conditions cycliques, ne saurait plus

profiter véritablement du sacrifice humain, risquerait de voir dévier celui-ci, si elle le maintenait, dans un sens diamétralement opposé au sens originel (1), et le remplacement de la victime humaine par la victime animale s'impose alors. Ce transfert est parfaitement valable au point de vue de la technique, si l'on peut dire, du sacrifice, du moment que les animaux, sans évidemment faire partie de l'espèce humaine, appartiennent cependant au même titre que nous à la collectivité vivante et terrestre, et d'une façon plus particulière à la collectivité des êtres caractérisés par le même sang chaud ; ainsi le sacrifice fait participer l'animal à la vie traditionnelle qui, à n'importe quelle époque cyclique, est l'expression d'une réalité spirituelle qui concerne aussi les animaux. Il faudrait, pour élucider entièrement cette question, se référer à la théorie de la collectivité terrestre considérée comme un être unique à modalités multiples et hiérarchisées, être dont la modalité centrale est l'homme ; mais comme ces considérations ne rentrent qu'assez indirectement dans la théorie du sacrifice, nous devons nous borner à les mentionner à titre simplement indicatif. Nous pouvons encore faire remarquer que, sous un autre rapport, l'animal est sacrifié en tant qu'il est une propriété précieuse de l'homme ; et le sacrifice humain, lui aussi, consiste, sous le même rapport, à immoler une propriété, c'est-à-dire la propriété la plus précieuse de la collectivité humaine ou terrestre : en effet, le sacrifice le plus précieux consiste en l'abandon d'une partie de celui qui sacrifie, comme l'exemple des guerriers indiens nous l'a montré.

Le passage du sacrifice humain au sacrifice animal est marqué, dans les trois traditions monothéistes (2), par le sacrifice d'un mouton substitué par Dieu au fils d'Abra-

1. Une telle déviation existe chez certains sauvages.

2. Ce terme de « monothéisme » constitue en lui-même un pléonasme, car lorsqu'on part de l'idée que le sens du mot Θεος est celui d'« Unité ontologique », on n'a pas à y joindre le mot μονος, « un » ; nous employons cependant ce terme courant pour désigner certaines traditions « de l'extérieur ».

ham (1) ; il est à noter toutefois, pour ceux qui voudraient s'opposer au sacrifice humain pour des raisons individualistes, qu'Abraham n'avait pas à se placer à ce point de vue, pas plus que n'importe quel sacrificateur des traditions où le sacrifice humain était une institution régulière, comme ce fut par exemple le cas, à une époque relativement très proche de nous, chez les Hindous et, sous une forme non-sanglante, chez les Chinois (2).

4.

Lorsqu'on considère la parole évangélique : « Aime ton prochain comme toi-même », ce qui ne veut dire ni : « Aime ton prochain plus que toi-même », ni : « Ne t'aime pas toi-même », mais plutôt : « Ne distingue pas ton prochain de toi-même », et que l'on tient compte que cette parole a été prononcée par le Christ qui a volontairement réalisé un suprême sacrifice humain, on comprendra le peu d'im-

1. On peut considérer, sous un rapport particulier, le sacrifice du Christ comme la réalisation du sacrifice d'Isaac ou d'Ismaël, ce dernier sacrifice n'ayant été remplacé que provisoirement par celui d'un mouton.

2. On sait que les Hindous immolaient encore au début du siècle passé des hommes à *Kâli*, appelée aussi *Durgâ* et *Bhavani*, qui est la *shakti* de *Shiva*, principe divin de la transformation, donc aussi de la destruction et de la mort. L'existence de certaines déviations, telles que la secte des *thugs* ou « étrangleurs », semble cependant indiquer que, dans l'Inde aussi, le sacrifice humain s'est survécu à lui-même, comme cela fut notamment aussi le cas des Aztèques et, beaucoup plus anciennement, celui des Assyriens ; dans chacun de ces cas, l'aspect quantitatif du symbolisme l'avait emporté sur l'aspect qualitatif, si l'on peut dire, et cela au détriment du symbolisme même ; on attachait la plus grande importance au nombre des victimes, non à la perfection spirituelle du rite. Que l'on se rappelle, au sujet de ces aspects qualitatif et quantitatif, le passage de l'Evangile où St Pierre demande au Christ de le laver en entier, alors que le Christ se borna à lui laver les pieds.

D'autre part, pour en revenir à l'Inde, on est en droit de dire que l'expansion d'une tradition orthodoxe étrangère, l'Islamisme, paraît indiquer que l'Hindouïsme lui-même ne possède plus la pleine vitalité ou actualité d'une tradition intégralement conforme aux conditions d'une époque cyclique déterminée. Cette rencontre de l'Islamisme, qui est l'ultime possibilité issue de la tradition primordiale, et de l'Hindouïsme, qui en est sans doute le rameau le plus direct, est d'ailleurs fort significative et donnerait lieu à des considérations bien complexes.

Quant aux Chinois, ils sacrifiaient annuellement de nobles et belles jeunes filles en les noyant sur une barque dans le Yang-Tsé. Une pratique tout à fait analogue existait chez les anciens Egyptiens.

portance que devait avoir, là où le sacrifice humain était régulièrement institué, toute considération de bien-être physique ou psychique de l'immolé ; seul l'intérêt spirituel doit compter, avec tout ce qu'il comporte, bien entendu, par surcroît en avantages individuels. Le sacrifice du Christ est d'ailleurs ce qui permet aux Catholiques d'abattre des animaux sans les sacrifier, le Christ contenant, par sa divinité, toute manifestation, en sorte que, pour les Catholiques, le sacrifice d'un animal serait une sorte de pléonasme (1) ; ils sont comme « couverts » ou protégés par le sacrifice du Christ, celui-ci synthétisant en lui-même la totalité des êtres, comme nous venons de le dire. Il n'en va pas de même des protestants ou des incroyants qui n'ont aucun droit d'enlever la vie, du moment que l'homme n'est pas capable de la donner, et qui attirent sur leur tête, lorsqu'ils tuent sans sacrifice, une sorte de vengeance de la part des espèces animales, sans oublier le châtiment de la Divinité vis-à-vis de Laquelle la tuerie des abattoirs profanes est une sorte de vol et d'outrage. C'est sans doute une conscience vague et instinctive de ces conséquences qui amène certains à adhérer au végétarisme comme s'il était une religion ; on peut dire qu'ils le font par mauvaise conscience, sans évidemment se rendre compte de ce que leur végétarisme a, pour eux, de logique et de prudent ; car s'ils s'en rendaient compte, ils n'hésiteraient pas un instant à se rattacher à une tradition, plutôt que de chercher à échapper à certains effets de l'hétérodoxie ou de l'incroyance. Pour ce qui est des peuplades vivant de la chasse, on ne peut pas dire qu'elles tuent nécessairement à la manière d'un profane du monde moderne ; il n'y a sans doute aucune peuplade, en dehors du monde moderne, qui soit dépourvue de tout lien traditionnel, et dès qu'il en est ainsi, l'homme est lié par des dispositions rituéliques, soit que celles-ci s'étendent à tout, soit que l'homme en soit dispensé dans certains cas, par une sorte de compensation traditionnelle, comme c'est le cas des catholiques qui peuvent tuer les animaux sans rite. Il est cependant probable que certaines peuplades omettent, par l'effet d'une dégénérescence, des rites qu'ils observaient primitivement ; chez d'autres, tout acte de la vie, et notamment aussi la chasse, base de leur existence matérielle, est sacralisé : par exemple, le chasseur Peau-Rouge, lorsqu'il avait abattu un bison, fumait devant lui le calumet, la « pipe de la Paix », instrument rituélique fait en terre glaise sacrée, et soufflait la fumée, qu'il dirigeait habituellement dans les six directions de l'espace, vers le museau de l'animal tué, afin de se réconcilier, en quelque sorte, avec ce qu'on peut appeler le « génie de l'espèce ». Des rites tout à fait analogues ont lieu chez les Aïnos et la plupart des peuplades de la Sibérie, et aussi chez les Pygmées africains.

1. D'ailleurs, l'absence du sacrifice sanglant dans le Christianisme est compensée, abstraction faite du sacrifice christique qui se perpétue dans l'Eucharistie, par le célibat des moines et des prêtres, qui est évidemment un sacrifice de vie, et aussi par le sacrifice sanglant des martyrs.

Nous disions plus haut que le sacrifice humain risquait de dévier, dans certains cas, comme cela peut d'ailleurs arriver pour tout symbole, du « qualitatif » au « quantitatif » ou du rite à la superstition, en sorte qu'il peut aboutir à quelque chose de diamétralement opposé au sacrifice originel ; ce cas était celui des Aztèques et de plusieurs peuplades plus ou moins dégénérées. Là où la spiritualité s'est assombrie, un sacrifice ou une prière ne s'adresse plus à la Divinité ou à l'un de ses aspects, mais à une entité psychique créée et entretenue par l'adoration collective, adoration qui, elle aussi, n'est que psychique également ; on ne peut dire que dans une tradition normale une entité semblable soit absente, mais elle y est de moindre importance et de substance plus élevée, et sert simplement de support aux influences divines, de même que, dans l'individu, les éléments psychiques ou mentaux jouent un rôle analogue par rapport aux irradiations de l'Intellect. Lorsque les influences divines se sont retirées d'une forme traditionnelle, et que cette entité subsiste seule, abandonnée à elle-même et à ses serviteurs

ignorants, elle devient fatalement un vampire psychique pour ces derniers, et sert d'habitation et d'instrument aux influences ténébreuses (1) ; c'est pour cette raison que Mohammed renversa les idoles de la Mecque, qui étaient devenues des pivots condensateurs de telles influences ; et cela explique aussi pourquoi un des Musulmans contemporains du Prophète put voir, au moment où il brisa une idole et récita la *shahâdah*, une apparition noire et hideuse qui s'échappa de l'intérieur de la statue. Il en est du sacrifice comme de tout culte : il peut dégénérer en quelque chose d'analogue à l'idolâtrie, et alors il devient orgiaque et ne sert plus qu'à nourrir une entité psychique monstrueuse, créée, comme nous l'avons dit, par les émanations psychiques de ses adorateurs et assoiffée du sang qui est son support de vie. Les déchéances de cet ordre se produisent toujours là où les formes cultuelles ne sont plus adaptées aux conditions d'une ambiance cyclique ; ces formes ne sont alors plus que des vestiges qui continuent à vivre d'une vie purement mécanique, pourrait-on dire, de même qu'un corps décapité peut encore subir des contractions nerveuses. C'est alors qu'interviennent, dans la plupart des cas, soit une forme traditionnelle adaptée aux conditions cycliques, soit la destruction pure et simple.

Il faut, dans cet ordre d'idées, se garder de confondre les déviations proprement dites et les formes sous lesquelles elles se produisent, formes qui déroutent l'imagination et le sentiment pour la simple raison qu'elles ne sont plus conformes aux conditions générales de notre époque cyclique ; ainsi, on ne peut affirmer que l'anthropophagie, par exemple, constitue par elle-même une déviation, et qu'elle ait eu partout et toujours, le caractère répréhensible qu'elle peut avoir chez les sauvages qui la pratiquent ; qu'elle soit, au contraire, susceptible d'une signification positive et élevée résulte nettement d'un rite tel que la communion catholique, au

1. Cf., l'article de R. Guénon : *Résidus Psychiques* dans le no de juillet 1937.

sujet de laquelle il faut bien se rappeler les paroles du Christ qui l'instituèrent, paroles dont le symbolisme ne serait pas possible s'il ne se référait pas à une réalité correspondant à leur sens immédiat et littéral. La communion, en effet, n'est pas sans rapport avec une consommation rituélique de chair humaine ; dans les deux cas, c'est pour s'approprier les qualités du sacrifié que l'on consomme sa chair, que ces qualités soient spirituelles ou divines comme dans le cas de l'Eucharistie, ou qu'elles soient simplement humaines comme dans celui de l'anthropophagie des sauvages. Inversement, c'est pour ne pas s'approprier certaines qualités d'ordre inférieur que l'on évite de manger certains animaux, et c'est là le sens de l'interdiction du porc chez les Sémites monothéistes ; l'animal susceptible de servir d'aliment à l'homme doit donc être, dans un certain sens, un animal sacré, ce que l'on exprime en disant qu'il est « pur », et cela nous rapproche de nouveau du symbolisme de la communion chrétienne (1). Si, dans cette dernière, la quantité des « espèces » ne joue aucun rôle, c'est toujours en vertu de la loi inhérente à tout symbolisme, loi qui veut une subordination rigoureuse de l'aspect substantiel ou quantitatif à l'aspect essentiel et qualitatif, rapport qui est démontré, nous l'avons dit, par le refus du Christ de laver le corps entier de saint Pierre (2) ; et c'est aussi cette loi qui explique pourquoi les exagérations vicieuses, telles que la gourmandise ou la luxure, ne sont pas susceptibles de sacralisation, alors que la nutrition et la cohabitation le sont précisément grâce à leur qualité symbolique fondée sur les analogies ontologiques ou, pour parler sans aucune restriction, sur les analogies métaphysiques qui relient tout symbole au Principe divin.

1. Là où le porc est consommé sans inconvénient, chez les Chrétiens et les Extrême-Orientaux par exemple, c'est en vertu d'une compensation traditionnelle analogue à celle qui permet aux Chrétiens de tuer leur bétail sans rite.

2. Notons que les passages de l'Evangile concernant respectivement saint Pierre ou saint Jean, jettent une lumière fort explicite et complexe à la fois sur les natures respectives des " deux Eglises ", et, par là, sur un nombre presque illimité de contingences formelles et historiques.

Il nous reste encore à répondre, à cette occasion, à l'objection suivante : de quel « droit » un sacrificateur peut-il immoler un individu contre le gré de ce dernier ? La réponse est donnée par l'exemple du guerrier indien qui sacrifie un doigt à *Vakonda* : de quel « droit » les doigts de la main droite coupent-ils un doigt de la main gauche ? Il résulte immédiatement de cet exemple que le sacrificateur n'agit évidemment pas en tant qu'individu, mais simplement en tant qu'instrument de la collectivité qui, étant la totalité, a évidemment tous les droits sur sa propre partie, l'individu, à condition bien entendu que cette totalité soit unifiée par un lien spirituel, lien qui est représenté, dans l'exemple du guerrier indien, par son intelligence qui gouverne ses actions ; de ce point de vue, la réaction de l'individu, humain ou animal, n'a d'importance, ni pour la validité du rite, ni pour les conditions posthumes de l'individu immolé.

5.

La guerre féodale, elle aussi, comporte un aspect de sacrifice, non pas en tant qu'elle représente une manifestation toute générale des conditions défavorables de notre époque cyclique, mais plutôt en tant qu'elle a une signification positive, et que, de ce fait, elle représente une sorte de loi, un *modus vivendi* ou une discipline pour une collectivité humaine donnée. Il y aurait, dans cet ordre d'idées, encore bien des développements à faire sur un autre mode de sacrifice à caractère guerrier, le *seppuku*, connu en Occident plus généralement sous le nom de *harakiri*, le suicide rituélique des Shintoïstes ; ce que nous avons dit précédemment contient cependant implicitement les éléments nécessaires à la compréhension de ce cas très particulier du sacrifice humain ; une seule remarque nous paraît opportune, à ce sujet : à savoir que le *harakiri*, par le fait qu'il constitue un rite relevant d'une perspective traditionnelle qui, par définition, est une sorte de système clos et homogène dont les éléments ne sont aucunement assimilables à d'autres formes traditionnelles, ces éléments n'étant des compossibles que dans leur propre cadre, — le *harakiri*, disons-nous, ne tombe en aucune façon sous la loi du suicide vulgaire et non-rituélique, du moment qu'il est « couvert » par les dispositions traditionnelles du Shintoïsme (1). D'un caractère assez différent était le sacrifice des rois, autre forme de suicide rituel pratiqué autrefois dans certaines contrées de l'Inde et dans divers autres pays : le souverain, après avoir régné un nombre déterminé d'années, devait se mettre à mort par un supplice auquel assistait son successeur et le peuple rassemblé. D'ailleurs, le code sacré des Hindous, le *Mânava-Dharma-Shâstra*, contient plusieurs dispositions qui peuvent être considérées comme appartenant à cette même catégorie de faits issus de l'idée de sacrifice, faits qui choquent extrêmement l'imagination individualiste des modernes.

Il n'est pas étonnant, vu le développement spécifiquement individualiste de la civilisation occidentale, qu'il reste peu de trace en Occident de cette idée fondamentale de sacrifice, abstraction faite, bien entendu, de l'immolation judéo-islamique et de l'Eucharistie catholique, et que d'ailleurs les dernières manifestations rituéliques de cette idée sont visées, dans certains pays, par des interdictions qui semblent vouloir achever la rupture, réalisée déjà sous tant de rapports, entre l'homme et Dieu.

6.

Il y a, en dehors du sacrifice proprement dit, encore un autre mode de réalisation de la même idée, mode qui concerne

1. Il résulte de là, non seulement qu'un *harakiri* imité par un non-shintoïste, donc simplement par un non-Japonais, serait un suicide pur et simple, mais même que les Japonais eux-mêmes sont exposés à un tel danger, dès lors que les conditions de validité du rite ne sont pas remplies ; ainsi, parm les suicides qui sévissent de nos jours au Japon, un grand nombre ne sauraient être assimilés au *harakiri* classique, en dépit des prétentions et illusions individuelles.

non pas la collectivité, mais l'individu seul, du moins immédiatement : et c'est dans cet ordre qu'il faut faire rentrer les pratiques ascétiques, à partir des simples abstentions jusqu'aux macérations méthodiques ou violentes auxquelles se livrent certains ascètes. Dans cet ordre d'idées cependant, le sacrifice n'a plus la même valeur rigoureusement définie qu'il avait dans l'ordre strictement rituélique : il est, ici, avant tout un support spéculatif pour celui qui le pratique, et sa forme ou qualité n'a de valeur que dans ce sens-là, en sorte qu'il serait erroné d'attribuer à telle forme de pratique ascétique une valeur absolue que seul le fruit spirituel obtenu au moyen de cette pratique saurait avoir. En d'autres termes, le sacrifice ascétique n'a de valeur que dans la mesure où il suggère, par son symbolisme vécu et grâce à sa vertu transformatrice qui l'assimile symboliquement au feu, des vérités transcendantes, c'est-à-dire, dans la mesure où il aide à effectuer des prises de contact avec les réalités spirituelles ou états supérieurs ; c'est cela qui seul importe ici, quelle que soit la voie qui y mène, et toutes les pratiques possibles, aussi indispensables qu'elles puissent être pour tel ou tel individu, ne sont que peu de chose au regard de la Connaissance. Donner à une abstention disciplinaire, telle le jeûne, le silence, la solitude ou la chasteté, qui sont évidemment des sacrifices, une valeur absolue, revient à une sorte de superstition du fait qui se produit aisément là où l'on est arrivé à substituer, du moins en pratique, la morale à l'Idée ; on oublie alors les possibilités spéculatives inhérentes au symbolisme de la jouissance (1), symbolisme qui peut sans doute être remplacé par celui de la souffrance, mais qui, dans la plupart des cas, est simplement plus ou moins compensé par celui-ci, de sorte que c'est l'équilibre entre deux symbolismes opposés qui constitue la voie. D'ailleurs,

1. Que l'on se rappelle à cet égard, les houris (*hûr*, " aux yeux de gazelles ") ou vierges célestes du Paradis islamique ; si l'Islam, contrairement au Christianisme, a pu faire usage de ce symbolisme, c'est parce que sa perspective spirituelle n'est pas déterminée par l'idée du sacrifice comme c'est le cas pour la perspective chrétienne.

même là où l'on se place presque uniquement au point de vue du sacrifice, comme c'est le cas dans le Christianisme et le Bouddhisme qui ne peuvent pas, eu égard à leur symbolisme fondamental, se placer à un autre point de vue, on est bien obligé de faire une part au symbolisme opposé, et inversement ; de sorte que, entre ces deux symbolismes complémentaires, dont le complémentarisme est nettement affirmé dans la tradition hindoue par la division en Shivaïsme et Vishnouisme, il n'y a toujours, en dernière analyse, que prédominance de l'un sur l'autre, en conformité avec le symbolisme qui détermine la forme même de la tradition en question.

En résumé, si le sacrifice ne s'impose pas à l'homme d'une façon exclusive, c'est-à-dire de façon à ne plus laisser aucune place à une attitude différente, comme le voudraient ceux qui lui attribuent une valeur absolue que seul le but suprême peut avoir, c'est que nous ne sommes pas sous tous les rapports manifestation ; et on peut dire que moins nous le sommes, moins le sacrifice nous concerne, aucune contingence du manifesté ne pouvant alors plus atteindre notre état contemplatif. D'autre part, le sacrifice ne se réalise pas nécessairement en parfaite simultanéité sur tous les plans de notre réalité, et ainsi, le sacrifice suprême qu'est la pauvreté spirituelle (*el-faqr* en arabe) est indépendant, en principe, des attitudes analogues réalisées sur un plan inférieur ou plus extérieur.

Mais on pourrait encore s'exprimer autrement, dans un sens inverse en quelque sorte par rapport à la formulation précédente, et dire que le sacrifice s'impose dans la mesure où il est d'ordre élevé, parce qu'il s'identifie en dernier lieu avec l'obtention dont il n'est plus que l'aspect négatif ; mais alors, il ne s'agit plus de sacrifice au sens ordinaire, c'est-à-dire dans le sens d'une privation séparée de son but. En effet, la pauvreté spirituelle est un aspect inséparable de la plénitude spirituelle qui est une participation directe à la plénitude divine (1) ; et lorsqu'on se place au point de vue de cette

1. Ces deux aspects se trouvent exprimés dans ce verset qoranique

Plénitude, par la vertu d'une grâce initiatique, on comprendra le sens de cette parole que nous avons entendue d'un derviche arable : « Ce n'est pas moi qui ai laissé le monde ; c'est le monde qui m'a laissé ».

FRITHJOF SCHUON.

* Vous êtes les pauvres vers Allah et Il est le Riche, le Loué. „ (*Entum el-foqara ilâ Llâhi wa hoa el-Ghaniyu el-Hamid*).

LA SORTIE DE LA CAVERNE

LA sortie finale de la caverne initiatique, considérée comme représentant la « sortie du cosmos », semble, d'après ce que nous avons dit précédemment, devoir s'effectuer normalement par une ouverture située dans la voûte, et à son zénith même ; nous rappelons que cette porte supérieure, qui est parfois désignée traditionnellement comme le « moyeu solaire » et aussi comme l' « œil cosmique », correspond, dans l'être humain, au *Brahma-randhra* et à la couronne de la tête. Cependant, malgré les références au symbolisme solaire qui se rencontrent en pareil cas, on pourrait dire que cette position « axiale » et « zénithale » se rapporte plus directement, et sans doute aussi plus primitivement, à un symbolisme polaire : ce point est celui où, suivant certains rituels « opératifs », est suspendu le « fil à plomb du Grand Architecte », qui marque la direction de l' « Axe du Monde », et il est alors identifié à l'étoile polaire elle-même (1). Il y a lieu de remarquer aussi que, pour que la sortie puisse s'effectuer ainsi, il faut qu'une pierre de la voûte soit enlevée en cet endroit même ; et cette pierre, par là même qu'elle occupe le sommet, a dans la structure architecturale un caractère spécial et même unique, car elle est naturellement une « clef de voûte » ; cette observation n'est pas sans importance, bien que ce ne soit pas ici le lieu d'y insister davantage (2).

1. Nous rappellerons à ce propos que, suivant la tradition extrême-orientale, l'étoile polaire représente le siège de la " Grande Unité „ (*Tai-i*) ; en même temps, si l'on doit normalement envisager l'axe en position verticale comme nous venons de le dire, elle correspond aussi au " Grand Faîte „ (*Tai-Ki*), c'est-à-dire au sommet de la voûte céleste ou du " toit du monde „.

2. Ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de la Maçonnerie de *Royal Arch*; nous renverrons aussi, à ce sujet, à la note se trouvant à a fin de notre article sur *Le Tombeau d'Hermès* (no de décembre 1936, p. 473